

**Textes et prétextes identitaires:  
Le cas de la communauté musulmane  
de Bahia au XIX<sup>ème</sup> siècle**

*Mohammed ElHajji*

Cet article est le fruit de la traduction (de l'arabe au portugais) et de l'analyse d'un livret, d'une centaine de pages, de prières supplicatoires islamiques (d'essence coranique et de style maraboutique) trouvé accroché au cou d'un esclave africain rebelle et mort pendant le soulèvement malê qui eut lieu à Bahia en 1835.

**GENÈSE D'UNE RÉVOLTE ET GÉNÉALOGIE D'UNE PRÉSENCE**

*Malê*, dérivation du yoruba *imàle* est le terme qui désignait les esclaves africains de confession musulmane au Brésil. Car en effet, parmi les esclaves noirs, se

trouvait un contingent considérable d'Africains musulmans appartenant aux groupes fula, haussa, yoruba et mandingue notamment; généralement faits prisonniers lors des guerres qui avaient eu lieu au début du XIX<sup>ème</sup> siècle dans l'aire géographique qui correspond à l'actuel Nigeria et qui finirent par précipiter la chute de l'empire yoruba.

Ainsi, un grand nombre d'individus, parmi les trois à quatre millions d'Africains introduits au Brésil, étaient-ils d'origine aristocratique ou appartenaient aux classes supérieures de la hiérarchie tribale. Artisans, chefs militaires, guides religieux ou responsables administratifs, ils étaient souvent alphabétisés, dominaient la lecture et l'écriture en arabe et disposaient d'importantes notions de théologie islamique. Ce qui leur octroyait une structure symbolique aguerrie aux affrontements contre toute sorte d'adversité et pertinente, dans le contexte spécifique de l'exil forcé, à l'élaboration des cadres discursifs et argumentatifs nécessaires à leurs revendications sociales et politiques.

Il semble que, malgré leur position subalterne — c'est le moins qu'on puisse dire — au sein de la société esclavagiste de l'époque, ils avaient pu maintenir et transmettre l'héritage arabo-islamique qui en faisait un groupe (presque une caste) à part. Plusieurs témoignages relatent des situations assez incongrues où les seigneurs blancs analphabètes faisaient lire et écrire leur correspondance par l'intermédiaire de leurs esclaves malês respectifs.

Outre l'aspect curieux de l'anecdote, les historiens s'accordent à dire que la population malê jouissait d'un prestige notable aussi bien auprès de ses "maîtres" que des autres segments des esclaves africains. Ainsi, plusieurs d'entre eux avaient réussi à recouvrer la liberté ("*alforria*" en portugais de l'arabe "*alhoriya*"), grâce à la valeur sociale et économique des métiers qu'ils exerçaient et auraient probablement rétabli quelques canaux de communication avec certains centres islamiques en Afrique. Leur quête ardente de sources religieuses islamiques revivifiantes a pu, en tout cas, être certifiée par l'Imam Abd- al Rahman al-Baghdadi, lors de son séjour au Brésil au XIX<sup>ème</sup> siècle, quelques décennies après le fameux soulèvement. Auparavant, avant que toute manifestation de la foi islamique n'ait été interdite, ils s'étaient organisés en "*Djamaas*", disposaient de juges et conseillers au sein de leur communauté et fréquentaient leurs "*massalassi*" (lieux de culte comparables aux "*zaouiyas*" maghrébines ou des marabouts africains en général) où ils apprenaient à lire et écrire et étudiaient les principes de l'Islam. Le flux continu des Africains réduits à l'esclavage et emmenés de force au Brésil ayant, lui aussi, beaucoup aidé au maintien de l'identité et de la mémoire malê.

Malgré la rareté de références historiographiques directement relatives à la présence musulmane au Brésil, de nombreux chercheurs suggèrent que l'élément islamique a toujours été, non seulement considérable parmi les

Africains obligés de franchir l'Atlantique, mais surtout extrêmement actif au sein des mouvements de résistance à l'esclavage. Les Malês auraient joué, par exemple, un rôle important dans l'organisation du "*Quilombo dos Palmares*" — figure de proue de la lutte contre l'esclavage depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle.

Le grand intérêt porté par les spécialistes de l'histoire de l'esclavage dans les Amériques à cette présence islamique aux tropiques se doit ainsi au rôle emblématique joué par cette communauté dans le cycle des soulèvements d'esclaves qui ont secoué le Brésil et contribué à la prolifération des *quilombos* — enclaves contrôlées par les esclaves fugitifs. Le chapitre connu comme "La Révolte Malê de 1835" étant le principal "cas de figure" et la référence par excellence à ce rôle révolutionnaire de la composante islamique.

En effet, même si le soulèvement dit malê a fait partie de toute une tradition locale de révoltes et de luttes contre l'oppression esclavagiste, sa particularité se doit au fait d'avoir été "pensé" dans un cadre symbolique expressément islamique (coranique selon notre thèse) et "organisé" et "mis en pratique" dans la langue d'expression de cette pensée islamique — l'arabe, qui servit de code secret aux rebelles.

Si le soulèvement correspondait à une "poursuite" du *Jihad* déjà entrepris en Afrique, il doit être interprété en tant que lutte de classes ou doit encore être situé dans la lignée exclusive des révoltes esclaves — in-

variable libertaire qui a de tout temps accompagné la marche de la civilisation humaine, le débat n'étant pas prêt d'être clos. Mais, dans le cadre théorique qui nous intéresse, nous préférons souligner et mettre en relief la structure discursive, justement de nature coranique, qui a fomenté le processus révolutionnaire et lui a fait acquérir son sens historique.

Non que l'instinct de liberté soit exclusif à la gent musulmane, mais il est vrai qu'il existe dans la pensée islamique un fort argument d'ordre métaphysique en faveur de l'égalité des Hommes et de leur soumission unique et exclusive à Dieu. D'où la préférence de la mort sacrificielle plutôt que l'acceptation du joug du non musulman, infidèle ou *kafir*.

Sans oublier que la tradition littéraire et religieuse arabe et islamique offre de nombreux archétypes de bravoure esclave et/ou noire/nègre: Antar, le héros pré-islamique, la révolte esclave durant le règne abasside, le long chapitre des mamelouks et surtout l'épisode fondateur de Bilal — l'esclave abyssin libéré et devenu le premier muezzin de la première *Umma* islamique. Il est ainsi plus que significatif que, selon certaines sources, Licutan, leader du soulèvement malê, se soit identifié lors de son interrogatoire par la police brésilienne sous le nom de Bilal!. Un premier pas, donc, vers notre thèse sur le rôle des pré-textes identitaires dans la construction des narratives communautaires.

Images héroïques (presque légendaires) qui ont eu un profond impact aussi bien sur la population africaine que sur l'intelligentsia de l'époque (encore que de façon contradictoire) et qui ne manqueront pas de frapper l'imaginaire populaire dans sa totalité et se traduire par de fortes influences islamiques sur le mode de vie brésilien jusqu'à nos jours.

Pour la classe intellectuelle brésilienne, hantée par les phantasmes racistes et eugénistes, l'orgueil de l'esclave malê représentait un dilemme difficilement surmontable, produisant un sentiment à la fois de fascination et de répulsion. Ainsi, ils étaient souvent évalués en tant que "race plus évoluée que les autres barbares" et allant parfois jusqu'à être considérés supérieurs, non seulement aux indiens et autres noirs, "mais encore à la grande majorité des colons blancs". Ils étaient, d'autre part, admirés pour leur finesse et "esthétique" physique qui faisaient de leurs femmes les favorites, les maîtresses préférées des seigneurs blancs. Ce qui aurait largement contribué à la diffusion de leur culture parmi toute la population brésilienne — via le processus de miscigénéation.

En termes strictement culturels, la présence musulmane au Brésil peut être constatée par divers modes d'organisation et d'expression sociale, aussi bien d'ordre matériel qu'immatériel. Il existe, en effet, un long registre comparatif entre certaines régions de l'univers symbolique brésilien et leurs matrices maraboutiques africaines. La pratique religieuse syncrétique étant,

bien entendu, le baromètre idéal pour appréhender ce genre de modulation identitaire.

Citons, à titre d'exemple, l'existence dans certaines formes de candomblé d'entités surnaturelles clairement originaires de l'imaginaire islamique comme le djinn, appelé "*Jimbaruê*", l'utilisation du mot "*sunna*" pour "tradition religieuse", marabout dans le sens de sorcier et/ou guérisseur, l'usage du turban, le port d'habits blancs le vendredi — jour de Oxalá (mot qui, outre qu'il désigne un *orixá* — une divinité du candomblé, signifie littéralement "*Inchaa Allah*" — si Dieu le Veut), etc....

Il s'agit, le plus souvent, de pratiques comparables au maraboutisme maghrébin et africain en général, en tant que forme musulmane populaire hétérodoxe où la mythologie religieuse est fortement traversée par les croyances traditionnelles pré-islamiques. Ainsi, "mandingue" (afro-berbère musulman du Haut-Sénégal et Haut-Niger) devient synonyme de magie et sorcellerie ("*mandinga*"). Ce qui non seulement atteste la présence de ce groupe au Brésil, mais donne aussi une idée du pouvoir symbolique dont il jouissait et continue à jouir dans l'imaginaire populaire brésilien.

Voilà ce qu'il en est du cadre socio-historique général de notre problématique. Notre préoccupation, pourtant, n'est pas d'ordre anthropologique ou théologique. Ce que nous proposons, en fait, c'est de tenter de saisir, à travers ce cas historique et à partir de l'analyse textuelle du livret traduit et commenté par nous, la structure discursi-

ve sous-jacente à tout projet communautaire et dévoiler la dimension narrative qui “modèle” son *ethos*<sup>1</sup> et l’inscrit dans un mythe fondateur responsable de son enracinement dans le passé et de sa projection vers le futur — encore que, comme nous le démontrerons par la suite, la problématique du Temps, dans le contexte mythico-mythologique et religieux, soit assez complexe.

L’une des thèses que nous défendons concerne la double virtualité de tout projet communautaire à caractère ethnique, culturel ou/et confessionnel: d’un côté, dans le sens de l’antériorité de sa prégnance et de sa potentialité discursive sur sa manifestation matérielle concrète et, de l’autre, précisément dans le cas religieux, en tant que “*praxis*” et “*poiesis*” a-spatiales et atemporelles instituées dans une parole originale et un récit primordial, éternel et omniprésent.

---

1 “L’*ethos* peut être considéré comme une partie d’un processus plus ample de ‘modelage’ et le temps d’une interaction et son ensemble de participants, ainsi comme l’*ethos* des participants, sont constituées par la projection de liens vers certaines directions inter-textuelles plutôt que vers d’autres. Maingueneau (...) donne l’exemple du discours (discours politiques, par exemple) de la Révolution Française, qui fut modelé sur le discours républicain de la Rome antique en termes de lieu, de temps et de ‘scène’ (dans le sens des circonstances générales du discours), ainsi que des participants et de l’*ethos* des participants” (Norman Fairclough, p. 207-8).



## **MODELAGE DISCURSIF ET REVIVISCENCE DES TEMPS CORANIQUES**

En ce qui concerne le Livre analysé, du mode comme il a été conservé, on peut remarquer que sa pagination a été organisée dans le sens inverse, de gauche à droite, ignorant le fait que l'alphabet arabe s'écrit de droite à gauche. La difficulté initiale a donc été de découvrir le sens (dans le sens matériel) de la lecture. Ce n'est qu'après plusieurs lectures et tentatives de déchiffrage que nous nous sommes rendus compte qu'il s'agissait de passages du Coran, compilés sous la forme d'un récit reconstruit et re-configuré, suivant ainsi une longue tradition de prières supplicatoires islamiques maraboutiques et soufis.

Ainsi, avant d'aborder l'aspect sémantique du texte, il est nécessaire de faire quelques considérations autour des conditions matérielles de sa production; notamment en ce qui concerne le "khat" ou graphie utilisée dans le livret malê. Le déchiffrage de tout document écrit en arabe est, en effet, conditionné par la connaissance et la familiarité avec le "khat" utilisé dans le texte. Comme les nombreuses graphies de l'arabe ont un caractère formel régional (le *maghribi* — maghrébin, par exemple, est assez différent du *kufi* ou des graphies utilisées pour codifier l'ourdou ou le perse), il n'est pas facile de lire et de déchiffrer des documents écrits dans des graphies auxquelles on n'est pas habitué.

Le “*khat*” utilisé dans le livre est, justement, le “*maghribi*” qui, comme on le sait, est originaire de Kayrawane et a été introduit en Afrique occidentale et dans une partie de l’Afrique centrale par les commerçants et marabouts berbères. Jusqu’aujourd’hui, cette même graphie continue d’être utilisée dans toute l’Afrique occidentale, de même que par les haussá et d’autres peuples de la région.<sup>2</sup>

- 
- 2 “(...) depuis de nombreux siècles, l’alphabet arabe a été la trace culturelle commune entre les grands secteurs mondiaux de l’Islam. En Afrique noire, les langues “islamisées” étaient transcrites, et continuent à être écrites en caractères arabes. C’est le cas, en particulier, du fula, haussá et swahili, encore que la romanisation gagne rapidement du terrain. La prononciation de l’Arabe souffre, naturellement, une profonde modification sous influence africaine. Les emprunts vocabulaires constituent, avec l’écriture, la manifestation la plus remarquable de l’arabisation de langues qui, comme le haussá ou swahili, ont près de moitié de leur lexique constitué par des emprunts pris à la langue arabe (termes relatifs à la vie religieuse, à la division du temps, écrits, vêtements et alimentation, vie administrative, économique et militaire). Dans le domaine de la morphologie, l’influence de l’Arabe est plus évidente et plus subtile. Elle s’exerce, quelquefois, à travers le berbère. De tels contacts pourraient peut-être expliquer certaines anomalies de syntaxe. Dans certains cas, des phrases entières en arabe ont été adoptées, par décalquage ou traduction mécanique. Ces influences de l’Arabe sur les langues africaines ont, au moins, quatre principales conséquences: la fixation par l’écriture, l’enrichissement lexicque, la précision du vocabulaire, la diffusion de grands secteurs de civilisation pan-africaine. Il est, néanmoins, essentiel d’indiquer que cette arabisation culturelle ne s’accompagne d’aucun ‘arabisme’ politique. Encore concernant cette question, nous pourrions rappeler que Léopold

Il est nécessaire, d'autre part, de souligner la (bonne) qualité orthographique du texte — qui dénote une remarquable maîtrise de la langue arabe et un niveau d'instruction des auteurs (il s'agit probablement de plusieurs) au-dessus de la moyenne. À l'exception de quelques erreurs mineures, qui peuvent être attribuées à des facteurs matériels comme l'illumination, ou psychologiques comme la fatigue, la distraction, etc., la qualité de l'orthographe ne laisse pas de doute quant au contexte social et culturel (éducatif) dans lequel l'écrit a été élaboré.

En ce qui concerne son contenu, le "Livret Malé" est constitué, dans sa presque totalité, d'une recomposition thématique à partir du texte coranique. Il s'agit, en vérité, d'une "refiguration" littéraire (dans le sens donnée à ce concept par Paul Ricoeur) du Livre Sacré. Ce sont des passages choisis du Coran qui, lus dans la nouvelle recomposition et dans le nouvel ordre, produisent un récit actualisé qui situe un fait social déterminé (en l'occurrence, l'épisode historique de la présence malé au Brésil) dans une perspective mythique dans laquelle l'expérience socio-politique devient un dédoublement actualisé / "recontextualisé" des histoires coraniques, des enseignements divins et de l'idée même de la *Umma* islamique.

---

Sedar Senghor a, de façon juste, souligné trois types de convergences (ethniques, artistiques et conceptuelles) entre arabo-berberes et negro-africains" (Vincent Monteil, p. 17-8).

Dans son usage symbolique social, le livret peut avoir rempli une fonction protectrice de *Hijab* (talisman); dans la mesure où ce type d'utilisation (*refigurée*) du texte coranique est une tradition mystique assez fréquente dans la culture maraboutique en Afrique et qui a été maintenue au Brésil même après la disparition formelle des communautés malês. Rappelons, dans ce sens, que la pratique maraboutique attribue un pouvoir surnaturel inhérent à la parole coranique en soi (principalement déclamée ou recopiée), sans que son sens ait nécessairement besoin d'être littéralement compris. Ainsi, une bonne illustration du caractère surnaturel attribué au texte coranique (dans la matérialité de son écriture) est la pratique commune aussi bien en Afrique du Nord et Occidental qu'aux Malês du Brésil, d'ingurgiter l'eau imbibée de l'encre du texte coranique après le lavage des tablettes utilisées pour la reproduction des versets sacrés.

Ce qui ne diminue en rien la valeur énonciative du projet sociopolitique constitutif de la pratique discursive contenue dans l'acte de réception et de retransmission du texte coranique. Au contraire, la reproduction du texte coranique, fidèle ou refigurée, fait office non seulement de catalyseur pour la conformation du projet politique existant à l'état idéal dans la révélation divine, mais avant tout, pour sa propre émanation. Si, par exemple, une prière supplie la Justice Divine, c'est parce que cette justice se trouve indéfiniment inscrite dans les desseins

divins et doit, par conséquent, être désirée et exhortée de façon continue et permanente.

Pour comprendre l'importance du texte coranique dans l'imaginaire islamique, il faudrait peut-être rappeler que le prophète Muhammad, au contraire des fondateurs d'autres religions, n'a réalisé aucun miracle matériel spectaculaire, excepté, justement, celui de la réception de la révélation divine matérialisée dans le texte coranique. Le Coran, selon la perspective mystique islamique, est la parole éternelle et *incrée* de Dieu, non pas inspirée, mais transmise littéralement et fidèlement par l'Archange Gabriel. La révélation constituerait donc une empreinte divine qui établit l'acte de naissance de la *Umma*, une communauté indéfectible, universelle, atemporelle et même a-spatiale (dans la mesure où elle peut être, et est, transnationale et transhistorique), dont la nature est en même temps politique, juridique, organisationnelle, spirituelle et philosophique.

Le Coran représente ainsi, aussi bien le principe de l'histoire de la Nation islamique (initialement limitée à la péninsule arabe) que son propre *telos*, son cadre de médiation auto-référentiel et un événement historique significatif qui allait reformuler le devenir de toute l'Humanité. Il faut observer, en effet, que l'avènement de la nouvelle communauté correspondait à une reconfiguration géostratégique cruciale, marquée par la chute des puissances de l'époque (principalement les empires perse et byzantin), de la transformation de toute la carte po-

litique et militaire mondiale et de l'ébauche d'une nouvelle réalité internationale (dans le sens des relations entre des nations) dont les conséquences sont constatées jusqu'aujourd'hui.

Il ne s'agit pas de retracer ici l'épopée politique ou militaire de la *Umma* islamique, mais nous ne pouvons ignorer l'importance du facteur historique factuel dans la construction d'un projet social universel (encore que ce soit à travers un discours mythique) qui, comme on peut le percevoir de nos jours au Moyen-Orient, lors de l'épisode de la "Révolte Malé" au Brésil, dans l'histoire du mouvement civique nord-américain ou dans la douloureuse traversée des peuples d'Afrique et d'Asie vers la libération du joug de l'impérialisme européen, a servi et continue de servir de catalyseur révolutionnaire et libertaire aussi bien subjectif que tactique et stratégique.

Une introduction discursive-énonciative du texte coranique, par contre, serait certainement d'une grande utilité pour l'approche de notre problématique. Aussi faut-il souligner tout d'abord que le Coran, en deçà de sa portée mystique et spirituelle, représente en-soi une expérience linguistique et philologique unique. Révélé dans le dialecte de la tribu du prophète Muhammad (le *quraichi* qui ne disposait alors d'aucune règle grammaticale structurée et encore moins écrite), le Livre Sacré deviendra le référentiel linguistique suprême de plus d'un milliard d'individus de par le monde et le cadre de pensée et d'organisation aussi bien scatologique que sociale

d'un sixième de la population de la planète, propulsant ainsi un parler local noyé dans un océan de vernaculaires régionaux au rang de l'une des langues les plus complexes et les plus riches au monde.

L'originalité de ce phénomène réside dans le fait que le Coran a fini par constituer la base grammaticale et linguistique du cadre de représentation symbolique qui l'a justement engendré: une situation inédite où le "fruit" finit par conformer toute la structure de "l'arbre qui l'a produit". Au moment même où il a été conçu/reçu dans le véhicule vernaculaire arabe/*quraichi* (encore sans règles établies), le Coran devint le paramètre canonique réflexif qui oriente et détermine la validité de ce même code symbolique. Autrement dit, étant initialement un produit de la vision du monde contenue et réfléchie dans la langue arabe, le Coran invertit vite cette relation de signification pour s'imposer en tant que cadre médiateur par lequel et à travers lequel la structure imaginaire et symbolique arabe elle-même se rapporte désormais au monde.

D'un point de vue anthropologique et linguistique, c'est cette spécificité originelle qui explique la grande difficulté de différencier ce qui est spécifiquement islamique de ce qui est proprement arabe et légitime, finalement, le caractère sacré de la langue arabe (cf. l'"*Islam Observed*" de Geertz). Alors qu'au niveau discursif et énonciatif, la consécration de règles linguistiques éternelles couronnées par une aura divine (constitutives de

sa parole incréée) permet au récit coranique d'acquérir une dimension universelle et atemporelle, soutenue par un fond sémantique libre de toute limitation contextuelle et immunisée contre les variations historiques, sociales et politiques qui, habituellement, déterminent le devenir et l'évolution des langues naturelles.

Un autre facteur décisif dans le processus d'universalisation du message coranique et son "a-temporalisation" est le mode selon lequel le texte révélé a été compilé et organisé. Les 114 "Surates", ou chapitres qui composent le Coran (subdivisés à leurs tours en "ayat" — versets) ont été simplement classifiés en fonction de leur ordre de longueur décroissante, sans considérer leur principe unificateur thématique ou leur séquence chronologique. Procédure ordinatrice, usuelle à l'époque, qui s'est révélée une stratégie discursive d'extrême efficacité pour la pérennisation des enseignements coraniques. Dans la mesure où la "décontextualisation" du texte sacré — le fait que le sens des "surates" ne soit plus directement lié au contexte social, politique ou même naturel du moment de sa révélation — permet sa réinterprétation *ad infinitum* en fonction du cadre historique de sa lecture et des conditions sociales et culturelles de sa réception et consommation; dans le plus parfait modèle spirale de la "sémiose infinie".

Les histoires et les personnages bibliques retrouvés dans le Coran, par exemple, ont été totalement dépouillés de leur ancrage séquentiel historique factuel pour acqué-



rir un synchronisme absolu qui les rend coreligionnaires, contemporains (du temps mythique), concitoyens et naturels du même monde divin immuable et omniprésent. Dans cette logique mythique atemporelle, il n'y a ni passé ni historicité hégélienne, mais seulement la même scène originale qui se répète infiniment dans des habillages toujours actualisés pour prouver la Puissance de Dieu et éprouver la foi de ses serfs.

Prophètes, rois, anges, villes et batailles ne sont pas des événements révolus ou des protagonistes de pages historiques tournées, mais "*T'ibra*" (idéal ou exemple) à être médité par la communauté des croyants. Sans, toutefois, que cela remette en question la véracité de leur existence; puisque l'existence "réelle" que nous expérimentons d'elle-même n'est rien d'autre que le reflet et réflexe de l'essence ontologique contenue dans les desseins divins et à laquelle on ne peut avoir accès qu'à travers sa parole *incrée*.

En vérité, Babylone c'est ici: Pharaons (terme qui, symptomatiquement, est synonyme d'oppression en arabe) et empereurs romains sont les puissants d'aujourd'hui et de toujours. C'est, d'une certaine façon, la même substance tyrannique qui se retrouve, à un moment ou un autre de l'Histoire, réincarnée par un système autoritaire ponctuel et momentané; comme ce fut la cas avec l'ordre esclavocrate brésilien, les empires coloniaux ou, qui sait, avec l'actuelle dictature néolibérale!...

Cette approche originale du Temps est fondamentale pour la compréhension de la nature complexe de l'énonciation coranique et de sa refiguration malê. Car, même si le temps mondain est distribué entre la création et la fin du monde, les éléments linguistiques grammaticaux qui l'expriment, comme les adverbes temporels ou spatiaux utilisés, revêtent souvent de multiples significations scatologiques qui ne font que rendre le texte encore plus hermétique à toute tentative chronologique diachronique réductrice.

De fait, dans la perspective mythique et théologique, le concept de temps n'équivaut pas à pas une durée continue, mais correspond plutôt à une constellation d'instant. Il n'y aurait pas d'états temporels et encore moins de "temps" en substance, mais plutôt des points et repères temporels — des atomes de temps ("ânât" pl. de "ân" et "awqât" pl. de "waqt"). Perception discontinue du temps (dans son acception moderne et rationnelle) qui ne se réduit pas à une simple subjectivité religieuse, mais fait (pour toute la communauté islamique) de chaque instant une invocation de l'Ordre Divin, aussi inévitable qu'inattendu (cf. Louis Massignon).

C'est ce détachement du texte coranique, sa libération de ses conditions initiales de production qui allait justement permettre son utilisation mystique populaire abstraite commune aux pays musulmans comme talisman ou amulette, ou encore comme modèle politique et social à être suivi ou médité en toute époque et toute circons-

tance que la *Umma* peut traverser. Résistance politique, injustice sociale, luttes pour l'Indépendance, épidémies ou catastrophes naturelles sont tous des événements "révécus" du temps coranique omniprésent et éternel; jusqu'au jour du Jugement Dernier.

Ainsi, le "livret malê" peut être appréhendé aussi bien en tant que "*hijab*" (Talisman) individuel que comme projet social et politique collectif dont le dessein ultime serait la fondation d'une communauté islamique (reflet de la *Umma* intemporelle et éternelle) dans le Nouveau Monde — transfiguré ainsi en destin de "*hijra*" (migration) à l'exemple du Prophète lui-même ou, encore, en Terre Promise. Les Malês seraient, dans une telle logique, les nouveaux Hébreux, les missionnaires chargés de l'Instauration du Royaume de Dieu sur Terre, alors que le Pouvoir Colonial serait la réincarnation de l'oppression pharaonienne; puisque la véritable action ne serait pas en train de se dérouler ici et maintenant (concepts n'ayant aucun sens dans le discours mythique et religieux), mais se "re-figurant" à partir de la scène originale de la preuve et de l'épreuve éternelles.

### **LANGUE SACRÉE ET LANGAGE MYTHIQUE**

Dans un effort de compréhension de ces mécanismes discursifs énonciatifs indispensables à une interprétation appropriée du "livret malê" (en tant que refiguration du texte coranique), nous recourrons aux thèses consacrées

de Mohammned Arkoun qui propose l'adoption d'une perspective "spécifiante" du Coran, ne se limitant pas à des faits linguistiques isolés, mais considérant le texte sacré dans sa totalité, en tant que système de relations internes; dans la mesure où la signifiante est le produit de ces relations et non pas de la somme de ses unités linguistiques artificiellement isolées.<sup>3</sup>

L'objectif ultime du projet sémiotique de Arkoun n'est rien de moins que l'élaboration d'une véritable typologie de la langue sacrée, dont le point de départ est la constatation herméneutique et heuristique selon laquelle le Coran constitue un univers discursif cohérent de signes, métaphores, mythes, métonymies et rites appropriés et non pas une simple séquence composite d'énoncés autonomes. Ainsi, à partir de la lecture de la totalité des relations internes de sens, ce type d'étude réussit à supplanter la dynamique typique de la langue formelle pour atteindre la dimension symbolique coranique inhérente à la philosophie et à l'esthétique qui fondent la conscience islamique.

Il n'y a pas de doute, en effet, que l'analyse doit être faite à partir d'une logique linguistique spécifiquement islamique afin de pouvoir adopter une perspective englobante de tous les éléments constitutifs du réseau de signifiants qui composent le paysage sémantique et l'écolo-

---

<sup>3</sup> La méthode arkounienne accompagne et oriente, en outre, toute notre analyse.

gie cognitive du Coran et, dans le cas de notre étude, le “livret malê”. Mais on doit être principalement attentif au fait que les concepts coraniques puisent et déploient leur signification à l’intérieur même du discours coranique (originel ou refiguré) de telle façon que la majorité de ses entités linguistiques ne peuvent avoir d’existence indépendante ailleurs que dans l’univers symbolique du Livre Sacré et du réseau de significations qui structurent l’intertextualité qui lui est propre.

Bien sûr, le principe de l’intertextualité n’est pas exclusif au texte coranique. Il est évident, en effet, que le Réel tel que nous le connaissons et percevons ne possède pas en soi une signification immanente et essentielle dans le sens aristotélicien de caractère conceptuel auquel a été donné le nom de signifié. D’un point de vue strictement matérialiste, cette entité abstraite appelée signifié n’existe pas. Ce qui existe, ce ne sont que des renvois de signifiant à signifiant qui finissent par produire des “effets de sens”. Et chaque fois qu’on cherche un signifié particulier, on se heurte à d’autres signifiants, dans un processus continu de traduction connu en tant que séméiose infinie ou intertextualité (cf. Milton Pinto).

Toutefois, selon la méthode élaborée par Arkoun et appliquée par nous au cas malê, les notions et termes présents dans le discours coranique peuvent et doivent être interprétés à plusieurs niveaux, du lexicographique au philosophique, en passant par le moral, le psychologique, etc.. Mais afin de pouvoir accéder véritablement à leur si-

gnification profonde il est, d'une certaine façon, nécessaire de "ne pas lire" le mot en question, mais de percevoir dans la globalité littérale du Coran, "tout ce que ces mots reçoivent de l'intention significative globale du texte et tout ce qu'ils apportent, en échange" pour orienter la dynamique du discours coranique (cf. Arkoun).

Ainsi, afin d'avoir accès au sens profond du texte coranique et à la configuration sémantique propre à son discours interne, il serait nécessaire de renoncer à toute lecture linéaire qui privilégie la signification habituelle et la logique grammaticale conventionnelle. Même quand les *surates* sont classées dans un ordre thématique (comme c'est le cas dans le "livre malé"), il est toujours indispensable de dépasser l'aspect rhétorique apparent pour découvrir sa véritable structure interne; dans la mesure où le discours coranique (et ses refigurations possibles) sont une orchestration intertextuelle sémantique des concepts-clé dont l'extension n'a de sens que dans l'univers symbolique du Coran lui-même.

Dans une sémiotique de l'énonciation traditionnelle, il est admis que les relations entre les différents points de la surface textuelle, entre textes contigus dans un même espace, ou entre des textes présents et absents, dans une espèce de troisième dimension, ont autant ou plus de valeur dans le processus de production de sens que la succession linéaire de signes structurellement organisés (cf. Milton Pinto). En ce qui concerne le texte coranique, que ce soit dans sa forme originale ou refigurée, tel que c'est

le cas dans le “livret malê”, cette relation est elle-même de l’ordre du symbolique mythique spécifique et inhérent au discours coranique.

Outre les propriétés déjà analysées du texte coranique, on doit accorder une attention spéciale aux modes d’énonciation propres au Livre Sacré et qui rendent possible ses multiples refigurations thématiques situationnelles adaptables aux plus divers contextes d’adversité. Il s’agit de sa complexité et son indétermination énonciative qui le placent en dehors de toute règle sémiotique traditionnelle, renforcent sa structure mythique et enrichissent ses dimensions universelles et atemporelles. Les catégories discursives habituelles telles que la progression narrative, l’unité littérale ou, par exemple, la détermination du sujet empirique sont loin de constituer la règle discursive typique du Coran.

La nature complexe du récit coranique peut être observée à plusieurs niveaux de sa construction linguistique. Le premier concerne son hétérogénéité exacerbée qui le place dans une sphère énonciative entre le divin, le mondain, le mythique et le trans-historique. Outre son caractère descontextualisé, atemporel et universel, dû au type de classification auquel il a été soumis, le texte coranique est constitué de plusieurs couches narratives et est traversé par une impression diffuse de “dialogue” entre des sujets et des personnages de plusieurs époques et de contextes sociaux variés, linguistiquement intégrés dans la forme impersonnelle nominale propre à la langue ara-

be; où il est possible d'avoir des phrases, voire des paragraphes entiers dans la forme nominale impersonnelle où le sujet empirique est difficile à situer.

L'hétérogénéité énonciative, on le sait, se manifeste généralement sur deux plans distincts: comme polyphonie ou hétérogénéité explicite assumée par l'auteur empirique du texte ou en tant que pluralité de voix entrelacées émigrées d'autres textes préexistants en fonction d'injonctions et conjonctures sociales, culturelles et historiques sur lesquelles l'auteur empirique du texte n'a pas de contrôle rationnel.

Dans le cas du texte coranique, cette hétérogénéité se traduit par une imprécision continue du sujet. Il n'est jamais tout à fait clair, par exemple, s'il s'agit de la voix divine, de l'ensemble des prophètes, de Muhammad lui-même ou, encore d'une instance mystérieuse de difficile accès pour l'esprit rationnel naturellement limité. Car, selon la logique théologique musulmane, le Coran n'est pas un livre dans le sens commun; c'est la collection de paroles divines révélées instituées dans un ordre autoritaire et hiérarchique. Aussi, y a-t-il certaines nuances comprises et implicites, des répétitions ou une pluralité simultanée d'instances d'énonciation, passant de la première personne du singulier à la première du pluriel ou la troisième du singulier. C'est une collection de révélations envoyées d'occasions en occasions et qui contiennent des directives pour tous, partout et pour tout temps (cf. Samir El Hayek).



Il serait peut-être assez adéquat de voir dans cette polyphonie généralisée non seulement un recours rhétorique instrumental qui permet la multiplication de variations de significances du Coran, mais plutôt l'expression exacerbée du modèle communautaire islamique lui-même (et son microcosme malê), dans son doublement complexe et fractal, où le plus petit et le plus grand, la partie et le tout se contiennent mutuellement et infiniment.

Ainsi, dans la tentative de dévoiler la structure interne du texte coranique, Arkoun propose une lecture verticale du vocabulaire coranique — qui, d'ailleurs s'avère tout à fait praticable sur le livret malê: la signification du discours du Livre sacré serait, à partir de cette optique, organisée dans un mouvement ascendant/descendant à travers quatre sphères de signification, couronnées par le concept suprême de Dieu. Les sphères concernées sont celles du Mystère, de la Scatologie, des Cieux et de la Terre, et vont du moins perceptible au plus perceptible, de l'infini au fini, du perdurable au périssable, suivant la trajectoire de la Révélation qui organise le monde en tant que réalité occulte imperceptible et mystérieuse et en réalité matérielle composée, notamment, de biens matériels ou des merveilles terrestres.

Ce qui veut dire qu'il n'est guère possible d'atteindre la signification "véritable" du texte coranique sans disposer de ce savoir mythique-métalinguistique concernant le discours du Livre Sacré, une fois que la parole di-

vine a instauré un mode de connaissance caractéristique de l'être-dans-le-monde-créé distinct de l'être-dans-le-monde-objectif. Si pour ce dernier mode de connaissance, la perception "objective" prétend dépasser la dimension imaginaire de notre expérience et faire coïncider les réalités significatives avec les réalités signifiées, le discours religieux, pour sa part, puise son importance dans le cadre d'une représentation symbolique qui lui est caractéristique, produit de la langue arabe re-modelée dans la sphère mythique-religieuse qui joue un rôle de médiateur dans la relation de l'Homme au monde.

Cet aspect mythique du discours coranique, en tant qu'expression symbolique ponctuelle de vérités universelles est, en effet, de grande importance pour la compréhension de la logique coranique contenue dans le texte malé et constitutif de son projet sociopolitique. Car si, comme nous l'avons appris avec Paul Ricœur, le mythe est une narrative qui contient des faits produits dans une temporalité originelle, sa finalité est d'instituer les formes de pensée par lesquelles l'homme se situe dans son monde et fonde son action rituelle présente. Soutenant les actions rituelles significatives de la communauté qui en est l'énonciatrice, il projette, au-delà de sa dimension étimologique, sa fonction symbolique qui révèle le lien de l'homme au Sacré.

La langue mythique est en soi une langue de la certitude absolue où le doute n'a pas de place et où les méthodes démonstratives, déductives, inductives ou autres

n'ont pas de sens. La certitude mythique qui sous-tend le récit coranique est d'autant plus renforcée par la prédominance de la proposition nominale caractéristique de la langue arabe et par la tradition communautaire de l'organisation sociale islamique; le texte coranique n'étant pas destiné à être lu individuellement et silencieusement (encore qu'il puisse l'être), mais déclamé collectivement.

La conscience mythique, d'autre part, n'idéalise pas le devenir humain en termes de progrès ou d'historicité unidirectionnelle, ni de spatialité quantifiable et mesurable, puisqu'aussi bien l'ontologique que le phénoménologique sont considérés comme de simples manifestations partielles du Divin. L'objectif de l'existence sur Terre n'est pas de vérifier la véracité des évidences divines absolues dans le modèle rationnel logocentrique du "*cogito ergo sum*", mais d'atteindre la conscience sensible globale de l'acte divin; elle-même exprimée en termes mythiques et mystiques. Dans le discours mythique, l'idée même de preuve ne présuppose pas le doute ou la possibilité d'erreur, mais plutôt un exercice mystique qui permettrait d'atteindre la capacité de perception de la vérité.

Ainsi, dans la logique mythique sous-jacente au texte coranique refiguré du "livret malé", l'épisode de l'esclavage ne doit pas être considéré en tant que fait historique situé dans un contexte économique et politique doté d'un "avant" et un "après", mais plutôt en tant que mise à jour atemporelle d'une potentialité prégnante existante depuis toujours dans les plans divins. Ce principe,

comme nous le savons, a été vulgarisé en Occident sous le concept de l'“Écrit”/“*Maktub*” et, souvent interprété comme une conscience tragique et fataliste qui exclut la résistance ou la lutte. Alors qu'en termes mythiques, mystiques et religieux, la déduction en serait exactement l'opposé. Puisque si Dieu est réellement juste et magnanime, il n'y a pas d'espace conceptuel possible pour le doute dans le triomphe final de la Vérité sur le mensonge, l'erreur et l'injustice. Ainsi, c'est le refus de la lutte et de la résistance qui serait condamnable et doit être attribué au manque de foi et de certitude dans le Pouvoir divin — et non pas la lutte ou l'acte de résistance.

Si la communauté malê, en tant que dédoublement de l'idéal communautaire islamique original (*Umma*), est inscrite dans l'Ordre Divin, sa réalisation est un impératif que le croyant, celui que est soumis et/ou sauvé par Dieu<sup>4</sup> a l'obligation moral, éthique et politique de concrétiser — ou mieux, d'en accompagner l'émergence, dans une sorte d'épiphanie inverse qui ne cherche pas à prouver l'authenticité de la parole divine, mais à éprouver la capacité du fidèle de s'y inscrire afin de mériter l'impression divine. Car il n'y a guère de doute que cette com-

---

4 Le terme “musulman” a souvent été traduit par les orientalistes dans le sens de “soumis” ou “livré” à Dieu. Néanmoins, en fonction de la nature fluide de la sémantique arabe, le même mot peut être (et est) entendu en tant que “sauvé” par Dieu. Dans la langue arabe, les mots “paix”, “salut” et “livraison/soumission” ont la même racine étymologique et des acceptions assez proches dans leurs nombreuses et variables utilisations et significations.

munauté (reflet et réflexe) de la *Umma* originelle existe et a de tout temps existé. Ce qui reste à prouver, cependant, c'est la capacité des Malês (ou de tout autre projet sociopolitique basé sur l'idéal communautaire islamique) d'en être dignes et de mériter leur inscription dans le dessein divin.

### **TEXTE, CONTEXTE ET PRÉ-TEXTE**

Un fort indicateur, à la fois d'ordre mythique et discursif, favorable à notre thèse peut être rencontré dans le fait que la Révolte malê se soit produite pendant le mois du Ramadan — justement le mois de la Révélation! Ce qui peut être interprété, dans la logique communautaire mythique islamique, non pas en tant qu'événement historique ayant lieu treize siècles après la révélation de Muhammadienne, mais plutôt une nouvelle mise à jour de l'essence de la Révélation Divine éternelle et infinie. Ou encore, que le texte coranique (ou sa refiguration malê) n'est pas une représentation de la Réalité, mais La Réalité en soi qui précède toutes les mises à jour humaines et mondaines du dessein divin.

Ainsi, l'idée de la communauté contenue dans le texte coranique ou dans ses dédoublements mondains est, à plus d'un titre, virtuelle. D'une part, dans la mesure où elle "est modelée" discursivement à partir d'un système narratif donné et auquel on ne peut "accéder" qu'à

travers cette même “interface” discursive spécifique.<sup>5</sup> D’autre part, elle est virtuelle dans le sens de sa prégnance et de son potentiel infini qui s’actualise à chaque fois qu’une conjonction narrative déterminée se prête à un tel événement. Dans les deux situations, la dite communauté “est configurée” ou “conformée” discursivement et est le réflexe sensible et intelligible d’une essence narrative qui, à son tour n’est pas la “représentation” d’une réalité quelconque, mais l’essence même de la catégorie connue comme réalité selon les paradigmes rationnels, modernes et occidentaux.

Aussi, pouvons-nous conclure qu’une communauté de cette nature (en même temps sociale, politique et spirituelle) ne dépend pas intégralement d’un espace réel et concret pour exister. Son existence, sa “*poiesis*” et ses “*praxis*”, qui dépassent les contraintes physiques et spatiales nécessaires à leur devenir ontologique prennent place, premièrement et ultimement, dans le texte-livre dont les cadres symboliques constitutifs de son écologie cognitive servent de structure générale à leur réalisation. Dynamique qui peut être aussi vérifiée, totalement ou partiellement, dans la perspective générale de la rela-

---

5 “Maingueneau (...) donne l’exemple du discours (discours politiques, par exemple) de la Révolution Française, qui fut modelé sur le discours républicain de la Rome antique en termes de lieu, de temps et de ‘scène’ (dans le sens des circonstances générales du discours), ainsi que des participants et de l’ethos des participants” (Norman Fairclough, p. 207-8).

tion entre récits communautaires et discours organisateurs d'identités de groupe.

En effet, partant de la prémisse que tout processus de construction d'une identité culturelle (ou ethnique et/ou confessionnelle) équivaut à un texte (social, culturel, historique) et que la subjectivité est, d'une certaine façon, une modulation discursive du même fait (social, culturel, historique), on peut affirmer (suivant le principe de cette isométrie entre subjectivité et discursivité) que l'avènement de tout texte, en tant qu'énonciation d'un projet communautaire ou d'une spécificité identitaire, dépend d'un contexte (ensemble de conditions sociales, culturelles et historiques qui rendent possible l'émergence d'une réalité donnée) et est tributaire d'un pré-texte: un récit original que rend propice l'intelligibilité du fait identitaire communautaire — une sorte de catalyseur sémantique qui rend possible la configuration du texte identitaire et son émergence de son état de latence sémiotique initiale.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARKOUN, Mohammed (1973). *Essais sur la pensée islamique*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- (1982). *L'islam, religion et société*. Paris, Cerf.
- CAPONE, Stefania (2000). "Entre Yoruba et Bantou. L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines". *Ca-*

- hiers d'études africaines*, n. 157 (<http://etudesafricaines.revues.org/document3.html>).
- EL HAYEK, Samir (1994). *O Significado dos Versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo, Marsam Editora.
- FAIRCLOUGH, Norman (2001). *Discurso e Mudança Social*. Brasília, Editora UNB.
- FARAH, Paulo Daniel Elias (2007). *Deleite do Estrangeiro em tudo que É Espantoso e Maravilhoso: Estudo de um Relato de Viagem de Bagdadi*. Rio de Janeiro, BN.
- FREYRE, G. (1974). *Maitres et esclaves: la formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard.
- GEERTZ, Clifford (1971). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, The University of Chicago Press.
- KASIMIRSKI, Garnier (1970). *Le Coran*. Paris, Flammarion.
- LOVEJOY, Paul E. and TROTMA, David V. (2004). *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. NY, CIPG.
- MASSIGNON, Louis (1983). *Le Temps dans la pensée islamique*. Paris, Seuil.
- MONTEIL, Vincent (1967). *O Islão na África Negra. Afro-Ásia*, n. 4-5. Salvador.
- MONTEIRO, Antônio (1987). *Notas sobre Negros Malês na Bahia*. Salvador, Ianamá.
- OGUN, Mário de (s/d). *A Influência do Mundo Muçulmano no Candomblé e na Umbanda* (<http://paginas.terra.com.br/religiao/panteranegra/influencia.htm>).
- PINTO, J. Milton (1994). *As Marcas Lingüísticas de Enunciação*. Rio de Janeiro, Numen.
- RAMOS, Arthur (1979). *As Culturas Negras no Novo Mundo*. São Paulo, Editora Nacional.
- REIS, J. José (2003). *Rebelião Escrava no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RICEUR, Paul (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil.
- RODRIGUES, Nina (1988). *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Editora Nacional.